مناهج اجتهاد السلفيّة الإصلاحية الحديثة

د.كريمة محمد كربية
- جامعة الأمير سلطان بن عبد العزيز- المملكة العربية السعودية

المقدمة:

لقد عرفت البلاد الإسلامية ضربات قاسية أصابتها على أيدي الأتراك والمغول إلى أن أدركها القرن الثاني عشر للهجرة (18 م) حيث تلقتها الدولة الأوروبية إثر ثورتها الصناعية الكبرى وما نشأ عنها من اختراعات كثيرة وأسلحة مدمرة، فتقاسمت بينها العالم الإسلامي إذ تمّ استيلاء بريطانيا على الهند ثمّ مصر، وروسيا على القوقاز وأواسط آسيا، وفرنسا على شمال أفريقيا.

وفتح العالم الإسلامي مشرقا ومغربا عينيه ليجد نفسه أمام هذه الخاتمة المحزنة، ضعف اقتصادي و سياسي و فكري أمام سرعة التقدّم الأوربي وسيطرته، والدولة العثمانية لا قدرة لها على ردّ هذه التحدّيات نظرا لفقدانها وسائل الدفاع والاختراع لديها فأصابها تأخّر شامل في جميع الميادين، فتفشت المظالم وتفشى الفقر وانتشر الفسق، وانحطّت الأخلاق بوجه مريع ورغم المحاولة الإصلاحية التي قام بها محمد ابن عبد الوهاب إلاّ أن ارتفاع مستوى الأوروبيين وضع المسلمين في انحدار متواصل إلى أن ظهر جملة من المصلحين من بينهم "جمال الدين الأفغاني" ومن بعده "محمد عبده" و "محمد رشيد رضا " و " أحمد بن أبي ضياف " و " خير الدين التونسي " و " محمد بيرم الخامس " وعبد الحميد بن باديس و" محمد تقي المدرسي " إذ حاولوا الإصلاح من خلال

إعادة تقييم وضع المسلمين ، ففتحوا باب الاجتهاد ونظروا إلى النصّ الديني من زاوية مغايرة ناشدين من خلال ذلك النهوض بالمسلمين وبالفكر الإسلامي .

لذلك سنهتمّ بدراسة مناهج اجتهادهم خاصّة، باعتباره موضوع درسنا مركّزين في ذلك على اجتهاداتهم في مجال التشريع خاصّة. وسنعمل على الإحاطة بالطرق والكيفيات التي توسّلوها ليجتهدوا وينصّوا أحكاما ترتقي بمستوى الحضارة العربية الإسلامية .

1 - العودة إلى الأصول و الأخذ من التراث :

لمّا أصبح التعليم في الأزهر عند ظهور السيد "جمال الدين الأفغاني"[1] والشيخ "محمد عبده"[2] يعتمد على الطريقة القديمة التي تتمثّل في حشو الأدمغة

---

1) جمال الدين الأفغاني : هو جمال الدين بن صفدر بن علي بن محمد حسن ولد سنة (1254هـ/1838م) وتوفي سنة (1314هـ / 1897م) حكيم واسع الإطلاع في العلوم العقلية والنقليّة وكان يعرف اللغات الأفغانية والفارسية والعربية والتركية والفرنساوية ويلمّ باللّغتين الانكليزية والروسية، ولد بقرية أسد آباد، سافر إلى الهند وتلقى العلوم العقلية و النقليّة، ورحل إلى الحجاز ثمّ عاد فأقام بكابل وانتظم في سلك رجال الحكومة ثم رحل إلى قسطنطينية فنصب عضو في مجالس المعارف ثم قصد مصر فنفخ فيها روح نهضة إصلاحية في الدين والسياسة ونفته الحكومة المصرية فقصد باريس، وأنشأ فيها مع رفيقه محمد عبده المصري جريدة "العروة الوثقى" ورحل رحلات عديدة ثم دعي إلى قسطنطينية وتوفي فيها ونقل رفاته سنة 1364 هـ فدفن في بلاده. (عمر رضا كحّالة : معجم المؤلفين تراجم مصنف الكتب العربية، المجلد الثاني : ص 155 - 156)

2) محمد عبده : بن حسين خيرالله، من آل التركماني : ولد (1266هـ/ 1849 م-1323هـ/1905م) هو مفتى الديار المصرية، ومن كبار الإصلاح والتجديد في الإسلام قال أحد من كتبوا عنه : تتلخص حياته في أمرين الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثمّ التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نشأ بالمحلة وتعلم بالجامع الأحمدي بطنطا ثم بالأزهر. وتصوّف وتفلسف وعمل في التعليم وكتب في الصحف ولاسيما جريدة "الوقائع المصرية وقد تولى تحريرها، وأجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين ولما احتل الانكليز مصر شارك في مناصرة الثورة العرابية فسجن 3 أشهر للتحقيق. ونفي إلى بلاد الشام سنة 1881م. وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة "العروة الوثقى" وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتأليف والتدريس. وسمح له بدخول مصر. فعاد سنة 1888

بالمعلومات دون أن يتعلّم الطالب منهجا سويّا وأسلوب نقد في التفكير. ولمّا ألحّ التطوّر الغربي و الاكتشافات العلمية على مفكري العالم الإسلامي ضرورة مراجعة ذواتهم تراثا وثقافة رأى جملة من المصلحين ضرورة فتح باب الاجتهاد من خلال العودة إلى مراجعة التراث. فكانت لمناهجهم في الاجتهاد أركانا ميّزت هذا الشق من المفكرين .

وإن أوّل ما دعا إليه الأفغاني و عبده من خلال" العروة الوثقى "[1]هو إنشاء "الجامعة الإسلامية" التي ترمي إلى إتّحاد جميع الشعوب التي تعيش في كنف الإسلام حتى يتيسرلها التخلّص من سيطرة الأجنبي. يقول الأفغاني " كل فخر تكسبه الأنساب وكلّ امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا في وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض، بل كلّ رابطة سوى رابطة الشريعة الحقّة فهي موكولة إلى لسان الشارع والمعتمد عليها مذموم والمتعصّب لها ملوم. فقد قال صلى الله عليه وسلم، ليس منّا من دعا إلى العصبية وليس منّا من قاتل على عصبيّة. وليس منّا من مات على عصبيّة والأحاديث النبوية والآيات المنزلة متضافرة على هذا "[2] .

وتولي منصب القضاء ثمّ جعل مستشارا في محكمة الاستئناف فمفتيا للديار المصرية (خيرالدين الزركلي : الأعلام : المجلد السادس ص 252)

1) العروة الوثقى : هي صحيفة أسبوعية أصدرها الأفغاني في باريس سنة 1884 ليزلزل بها عرش الاستعمارويستنهض الشرق والعروة الوثقى في الحقيقة هي جمعية إسلامية عالمية هدفها إعادة عزة الإسلام ومجده والعمل على تطهير عقائده مما شابها من شوائب، وتحرير العالم الإسلامي من ذل الاستعمار وعبوديته وكانت هذه الجمعية تنفق على الجريدة (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده : العروة الوثقى تحقيق صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، ط 3، 1993 (د.م) ص 33.

2) الأفغاني (جمال الدين)+ عبده (محمد) :العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى ، تحقيق صلاح الدين البستاني : ص10

نرى أن روّاد السلفية الإصلاحية الحديثة ليحققوا دعوتهم يعودون إلى النص الديني وإلى الأحاديث النبوية، بل إنهم يعلّلوا آراءهم بالدعوة إلى سيرة الخلفاء الراشدين حتى تتحقّق هذه الدعوة. يقول الأفغاني "بالسير على نهج الرّاشدين والرّجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القويمة ومن سيرة هذا تنبعث القوة وتتجدّد لوازم المتعة"[1].

كما يرون أنّ النهضة بالوضع الإسلامي تكون بالعودة إلى القرآن والسنّة فقط. يقول " محمد رشيد رضا "[2] عندما انتقد أولائك الذين بالغوا في الأخذ بالأقيسة التي أدّت بالمسلمين إلى النفور من تطبيق الشريعة برمّتها وذلك بزيادتهم في الدين من البدع والمستحدثات التي لم ترد في القرآن و السنة " فكانوا ظالمين بالغوا فيها فجعلوا يسرها عسرا و سعتها ضيقا و حرجا "[3].

فلا نهوض للمسلم إلاّ بإتباع سياسة إسلامية و إتباع قانون ملك أو سيادة لا يعتمد إلاّ على الأصول. ولا تعتمد إلاّ على المنابع الأولى للدين الإسلامي النقيّة الصافية.

1) نفس المصدر السابق : ص 12.

2) محمد رشيد رضا (1282هـ/ 1865م – 1354 هـ / 1935م) بغدادي الأصل، حسيني النسب، صاحب مجلة المنار ولد ونشأ في قلمون وتعلم فيها وفي طرابلس. تنسك ونظم الشعر في صباه لازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ عليه، مجلة المنار ترجمت آراءه في الإصلاح الديني الاجتماعي وأصبح مرجعا للفتاوى والتأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، زار بلاد الشام و اعترضه في دمشق وهو يخطب على منبر الجامع الأموي، أحد أعداء الإصلاح، فكانت فتنة سافر على أثرها إلى مصر وأنشأ مدرسة (الدعوة والإرشاد) ثم قصد سورية في أيام الملك فيصل بن حسين وانتخب رئيسا للمؤتمر السوري، فيها وعاد على إثر دخول الفرنسيين إليها سنة 1920 فأقام في وطنه الثاني مصر. رحل إلى الهند والحجاز وأوروبا ثم عاد واستقرّ في مصر إلى أن توفي (خير الدين الزركلي الأعلام، المجلد - السادس، ص 126)

3) رضا(محمد رشيد) : تفسير المنار ، ج 8 ، ص 429

وهذا ما صرح به " أحمد بن أبي ضياف "[1] و "خير الدين التونسي"[2] عندما أرادا أن يضبطا نظام حكم لا يخرج عن قانون القرآن والسنة، اعتمادا على القياس وعلى حفظ مقاصد الشريعة. يقول خير الدين التونسي " وسنة الله في العالمين هي الحق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقلّ الخلق "[3] .

1) أحمد بن أبي ضياف : (1802 - 1874) عائلته تتمتّع بمكانة مرموقة إذ هي من عائلات الأولياء الصالحين بعد أن حفظ القرآن ترك البادية إلى الحاضرة لمواصلة تعلمه كان مجتهدا وبرز بين خلانه ولعل تكوينه الاستثنائي يعزى إلى تجربته السياسية وأسفاره في الأستانة وباريس . بدأ حياته المهنية سنة 1822 إذ أولاه الباي حسين خطّة العدالة وعين رسولا في نازلة دينية سياسية بين الخلافة العثمانية والإيالة التونسية وسرعان ما أصبح مقرّبا من طرف الباي حسين ثمّ أخيه مصطفى وكان يعتبر من أعاضدهم ومن خاصتهم . واصل بن أبي ضياف القيام بمهامه أثناء حكم محمد باي . قدم رأيه حين مناقشة مبدأ الإصلاحات الدستورية وكلف بتحرير عهد الأمان ارتقى في المراتب إلى أن ولّي وزيرا سنة 1861 وبدأ نجمه يأفل عندما سيطر مصطفى خزندار على زمام الحكم . كان إنتاجه إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان إنتاج العمر (أحمد بن أبي ضياف : إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان : تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية ، وزارة الثقافة ، الدار العربية للكتاب ، مجلّد 1 ، سنة 1999 : بتصرّف من ص د إلى ك)

2) خير الدين باشا الباشا التونسي: (1810 – 1890) وزير مؤرخ ومن رجال الإصلاح . شركسي الأصل قدم صغيرا إلى تونس . اتصل بصاحبها الباي أحمد ، وتعلم بعض اللّغات وتقلّد مناصب عالية ، آخرها الوزارة ، أعلن دستور المملكة التونسية ولكنّه بقي حبرا على ورق . وفي سنة 1877 ، أبعد عن الوزارة ، فخرج إلى الأستانة وتقرّب من السلطان عبد الحميد العثماني فولاّه الصدارة العظمى سنة 1878 ، ونصب عضوا في مجلس الأعيان استمرّ فيه إلى أن توفي بالأستانة (د. عبد الوهاب الكيالي : الموسوعة السياسية ، ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1،بيروت، 1981 ، ص637)

3) التونسي (خير الدين) . أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،تحقيق ودراسة معن زيادة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2 منقّحة ومزيدة (د.ت) ص 69

كما أن الانحطاط الداخلي والحاجة إلى انبعاث الذات العربية الإسلامية وتفشي ظاهرة الأدعية والتبرك بالأضرحة و التضرع لغير الله كانت مدعاة لضرورة العودة إلى الأصول في نظر روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة .

وقد ذهب" عبد الحميد بن باديس" [1] و محمد عبده و الأفغاني إلى ضرورة محاربة الشرك في العقائد، و الفساد في الأخلاق ، و قد شن بن باديس حملة جارفة حارب فيها البدع والضلالات بقصد تطهير العقيدة من كلّ هذه المظاهر. يقول "وصلاح القلب (يعني النفس) بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة. و إنّما يكونان بصحّة العلو وصحّة الإرادة فإذا صلحت النفس هذا الصلاح، صلح البدن كلّه بجريان الأعمال كلّها في الأعمال المستقيمة، وإذا فسدت النفس من ناحية العقائد أو ناحية الخلق أو ناحية العلم أو الإرادة فسد البدن و جرت أعمال الجوارح على غير وجه السداد. فصلاح النفس هو صلاح الفرد ، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع و العناية الشرعية كلها متوجهة إلى إصلاح النفوس إمّا مباشرة أو بواسطة. فما من شيء شرعه الله تعالى لعباده من الحق و الخير

1) عبد الحميد بن باديس .ولد عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس في سنة 137 هـ-1889 م من أسرة قسنطينية مشهورة بالعلم والثراء و الجاه . كان جده يناضل الإسماعيلية الباطنية، وبدع الشيعة في افريقية. حفظ القرآن في سنّ الثالثة عشر من عمره و سافر إلى تونس سنة1907 م و انتسب إلى جامع الزيتونة كرس ربع قرن من حياته لدراسة القرآن الكريم يستلهمه و يسترشده ويتأمله فيعب منه و يستمد علاج أمراض القلوب و أدواء النفوس . كان همه أن يكون رجالا قرآنيين يوجهون التاريخ ويغيرون الأمة ولذلك جعل القرآن قاعدة أساسية ترتكز عليها تربيته وتعليمه للجيل . إن أسس جريدة" المنتقد" التي يبين اسمها عن معنى النقد الذي كانت تخشاه أرباب الطرقية وتقاومه في مناهج تربيتها للمريدين . إنه يجمع بين النهضة الثقافية والسياسية و الاجتماعية و بين التربية الإسلامية و بين الصحافة . انتقل إلى الرفيق الأعلى سنة 1940 م (آثار ابن باديس . تفسير شرح الأحاديث . إعداد وتصنيف د. عمار الطالبي مجلد 1 . دار المغرب الإسلامي . بيروت لبنان د.ت بتصرف من ص 82 إلى ص 95)

والعدل والإحسان إلاّ وهو راجع عليها بالصلاح، وما من شيء نهي الله تعالى عنه من الباطل والشر والظلم و السوء إلا عائد عليها بالفساد "[1] .

ويؤكّد عبده على ذلك، فيقول " جاء القرآن، وهو الكتاب المنزّل بالإسلام. يعيب على أهل الجبر رأيهم، وينكر عليهم قولهم : «لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حَرَّمنَا من شيء. كذلك كذَّبَ الذين من قبلهم حتى ذاقوا بَأسَنَا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إذ تتبعون إلاّ الظن وإن أنتم إلاّ تخرصون[2]. أثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية. وما جاء به ممّا يتوهّم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنّما جاء في تقرير السنن الإلهية العامّة المعروفة بنواميس الكون كما في آية « ولو شاء ربّك لجعل الناس أمة واحدة» (سورة هود :آية 118) ونحوها"[3].

لقد أكّد الانحطاط الحضاري على روّاد السلفية الإصلاحية الحديثة الإلحاح على ضرورة النهل من المنابع الصافية الأولى توقّيا من الوقوع في مزالق الطرق الصوفية و الحياد عن التوحيد. يقول بن باديس " طريق السلوك الشرعي إنّما هو إتباع القرآن و أكمل لأحوال العبد أن يخشى الله و يرجو رحمته، وأهل الأتباع والخشية لا يستغنون عن تجديد الإنذار وذلك بدوام التذكير المشروع في الإسلام " [4] .

1) . بن باديس(عبد الحميد): آثار ابن باديس . تفسير و شرح الأحاديث (المجلد1) إعداد د. عمار الطالبي ، دار المغرب الإسلامي . بيروت لبنان (د.ت) ص 83

2) سورة الأنعام الآية 149

3) عبده (محمد): الإسلام دين العلم والمدنية تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي، دار القباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 1998، ص 89.

4) بن باديس(عبد الحميد) : آثار ابن باديس . تفسير و شرح الأحاديث (المجلد1) إعداد د. عمار الطالبي ، ص 83

لأجل ذلك يقف "محمد تقي المدرسي "[1]موقف الحائر والمتردّد بين اليمين واليسار، فهو كما يعيب الجمود على اليمين يعيب الميوعة والخروج عن الشريعة لدى اليسار. يقول " اليمين يحاول تجميدنا على الأوضاع الفاسدة واليسار تريد تمييعنا في بوتقة الحضارات المعاصرة . اليمين يرفض الأخذ بأي جديد ويحاول بنا الانطواء على شكليات القديم المهترئة و التقوقع في توابيته الفكرية المحنّطة . و يرضى لنفسه أن يكون تابعا أعمى للفلسفة الإغريقية ولا يقبل الانفتاح على معطيات الحضارة الحديثة العلمية بل ولا على معارف الدين الإسلامي الحق "[2]

إنّ هذا التذكير الدائم يتمّ عن طريق التعليم الذي هو أساس الإصلاح. إذ يرى أنّ الإصلاح لا يكون إلاّ بالعودة إلى أصول السلف و إحياء السنة و مقاومة البدعة أو بمعنى آخر" يجب الاعتماد على القرآن و السنة و كتب السلف الصالح، كمقرّرات أساسية لتعليم النشء دينهم ولغتهم العربية الصحيحة وتاريخ أمتهم والحفظ وسيلة و المسجد مكانا"[3].

1) محمد تقى المدرّسي : ولد في مدينة "كربلاء" بالعراق عام 1945م في بيت أقيمت دعائمه على أسس العلم والفضيلة، الأمر الذي منح شخصيته طابعاً دينياً مميزاً. فوالده هو آية الله السيد محمد كاظم المدرسي "رحمه الله" الذي كان من رجال الحوزات الدينية ، ومنها حوزة كربلاء على الخصوص، إنه سليل أسرة ارتدت ثوب المرجعية الدينية لأكثر من قرن من الزمن، إذ أثمرت شجرتها الطيبة سبعة مراجع تقليد وخمسين عالما من علماء الدين. فقد بدأ دراسته في المعاهد الدينية -الحوزات- وهو لم يتخط بعد الثامنة من عمره، وتتلمذ على أيدي كبار العلماء حتى نال درجة الاجتهاد -وهي أعلى شهادة علمية في الحوزات الدينية- وهو في العشرين من عمره. وتمكن بعدها من الكتابة في الفقه الاستدلالي، الأمر الذي أهّله للمشاركة في أرفع البحوث الفقهية وهو بحث "الخارج"، ولم تمض سوى فترة وجيزة حتى قام بتدريس هذه البحوث بنفسه. وإلى جانب الدراسة الفقهية كانت له بحوث معمقة في القرآن الكريم وأحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلّم. كما تميزت شخصيته في عالم الحركة الإسلامية، حيث عرف بجهاده المرير ضد الطغيان والاستكبار...(www.ar.wikipedia.org)

2) المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية:دار الجيل بيروت ، ط2 1975 ص 10

3) www . salafvoice .com .

ولم يحد" بيرم الخامس "[1] عن هذا الخط إذ أن مرجعه الأساسي هو القرآن والسنة. وإنّ التأكيد على وحدانية الله هي الباب للولوج في إصلاح أي اعوجاج مهما كان نوعه. يقول " اعلم أن الله تعالى قد أمر في كتابه العزيز بالسير في الأرض للاعتبار و الاستدلال على وجوده و وحدانيته. فقال تعالى « قل سيروا في الأرض» (سورة الأنعام الآية 11) في آيات من الكتاب المجيد وفي بعضها قال «ثم أنظروا)» (الأنعام آية 11 [2] وقد عوّل بيرم على الأخذ بالأصول في أقيسته دون تجاوزها أو التعسف عليها. " فقد جوّز على سبيل المثال طعام أهل الكتاب واستعمال أوانيهم ولبس ثيابهم المجلوبة، بل المشترات منهم بعد لبسها لها كل ذلك حملا على الأصل الذي هو الطهارة... بل كان بيرم من الذين أحلّ ذبيحة الكتابي باعتبار الذابح صاحب ملة التوحيد حقيقة كالمسلم لأنه مؤمن بكتاب من كتب الله تعالى و بالتالي تحلّ مناكحته فصار كالمسلم في ذلك استنادا إلى

1) محمد بيرم الخامس : (1840 - 1889) كانت والدته من عائلة بيرمية التي اجتمعت لها خدمة الدين من طريق العلم وطريق الجهاد . قضّى أوّل حياته بتونس و آخرها بحلوان بمصر. انخرط في سلك العلماء وتولّى سنة 1861 مشيخة المدرسة العنقية و تصدّر للتدريس بجامع الزيتونة, كان يميل إلى الحريّة و بلغ به الولع بمجالس الشورى إلى حد أنّه تخالف رأيا مع أبيه و ابن عمّه ، كانت نقطة الاشتراك بينه وبين خير الدين التونسي حبّهما للحريّة وانتصارهما لمبدأ تعميم الشورى في تونس إيمانا منهما بأن الحريّة و الشورى هما القوّتان الوحيدتان لحفظ كيان تونس و البلاد الإسلامية من التلاشي . لمّا تقلد خير الدين الوزارة الكبرى كان بيرم من خاصّة أعضائه، استعان به في مشاريعه الإصلاحية مثل تكليفه بإدارة جمعية الأوقاف (محمد بيرم الخامس : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار : وزارة الثقافة ، المجمع التونسي للعلوم و الآداب والفنون ، بيت الحكمة : تحقيق علي بن طاهر الشنّوفي ، مجلّد 1 ، ط 2 ، سنة 1999 ، بتصرّف من ص 5 إلى ص 8)

2) بيرم الخامس(محمد) ، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار و الأقطار ، وزارة الثقافة ، المجمع التونسي للعلوم والآداب و الفنون بيت الحكمة ، تحقيق علي بن طاهر الشنوفي ،مجلد 4 ، ط 2 تونس 1999 ص 25

قوله تعالى «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» (المائدة آية 5) [1]. وأكّد على هذا المنهج " محمد تقي المدرسي" الشيعي حيث رأى أنّ النهضة تتمّ بالعودة إلى إحياء الأصول، إلاّ أنه أضاف إلى ذلك الأخذ بأقوال المعصومين وهذا ما يميّز الشيعة عن السنّة. وهو إيلاء الإمام مكانة هامّة مقدّسة وهو ركن من أركان اعتقادهم يشترك فيها كل مفكري الشيعة على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، لذلك يعتمد بشكل أساسي في بلورة أفكاره على القرآن الكريم وأحاديث المعصومين لأنه يعتبر القرآن الكريم أداة التبصر وآلية الهداية. فهو يشبّه القرآن بالشمس التي تشرق كل يوم لتعطي آفاقاً جديدة ورونقاً آخر لحياة الإنسان اليومية كما يعتبر الإمام هو ولي الله في الأرض وعبره يتمّ كلّ إصلاح. يقول " كما لا تكتمل الرسالة بدون رسول كذلك لا تتمّ الشريعة بدون إمام ذلك أنّ طبيعة البشر تهوي به إلى الأسفل. ولا يكفيها وجود شريعة محفوظة ...بل لا بدّ من تجسيد تلك الشريعة في الإنسان يتمتّع بتفوّق تشريعي، يعطيه صلاحية تطبيق الشريعة على الناس. إذ لا بدّ لكلّ قانون من مطبّق نافذ الكلمة " [2]

وهم يرفضون فكر أولائك المقلّدين الذين ضيقوا دائرة الاجتهاد وأدّو به إلى الانغلاق في دائرة مفرغة نتيجة الاكتفاء بالتقليد. يقول الأفغاني "علمتنا التجارب ونطقت مواضى الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمّة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرّق الأعداء إليها. وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكون فيها. أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلّدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤما على أبناء أمّتهم يذلونهم و يستهينون بجميع أعمالهم... وإن بقي في بعض رجال الأمّة بقية من الهمم أو النزوع إلى معالي الهمم انصبوا عليه. وازعموا من أنفه حتى يمحي أثر الشهامة. ويصير

1) الصولي (علي): الدين والدولة والمجتمع و مواقف وآثار –محمد بيرم الخامس – (1840 - 1889) ط1 ،دار الطليعة الجديدة ، سوريا ، دمشق ، ص19

2) المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية: ص277

أولائك المقلدين طلائع لجيوش العالمين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ثمّ يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم، ذلك بأنّهم لا يعلمون مضلاًّ لغيرهم ولا يضنّون قوة تغالب قواهم"[1].

فقد اهتموا بإعادة بعث تعاليم السلف الصالح و استمراريته وتجديده. وهم بذلك يهدفون إلى إعادة المصير الحقيقي للأمّة بعدما لاقى من تطوّرات غريبة ومشينة. وقد كانوا يقرّون بأنّ الدمار السياسي للعالم الإسلامي سيؤدّي حتما إلى الدّمار الفكري للدين. فحاولوا أن يتصدّوا للواقع التقليدي والمحافظ عند رجال الدين وأكّدوا على تغيير الواقع ورفض تعاليم العصور الوسطى ونقدها. ولاحظوا أن حركة التاريخ هي صراع ما بين القديم والجديد، وما بين التقليد والتقدّمية، وما بين الدين والماديّة. ولقد قادتهم إلى رؤية الدين على أنه المكوّن الأساسي للأخلاق والحضارة الإنسانية. أما النهضة الحقيقية لن تتمّ حسب رأي المدرسي إلاّ "بتجريد الإسلام عن الفلسفات الجاهلية التي نسبها المنحرفون إلى الدين حتى يعود الدين كما هبط من الله سبحانه فكرة رائعة تحمل نفسها على كتف الحياة. و تنسجم وتتفاعل معها ولا يمكن ذلك دون العودة إلى ذات النصوص الشرعية و محاولة التسليم لها و التفتح عليها، دون التأويل فيها وتحريف لكلماتها "[2]

وقد رأوا أنّ التدهور الاجتماعي راجع إلى عدم تطبيق الإسلام وإلى انفصال المسلم عن الحقيقة القرآنية ، معنى ذلك أن السبب ليس واحدا ، بل هو مجموعة عوامل وأسباب لأنّ الحقيقة القرآنية حقيقة متكاملة تشمل الحياة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية أوما يعبّرعنه بالدين والدولة. لذلك أكّد خير الدين عن الأخذ بالمشورة ورفض الاستبداد و أيّد رأيه ببعض

1) الصولي (علي): الدين والدولة والمجتمع و مواقف وآثار –محمد بيرم الخامس–(1840 - 1889): ص 19

2) المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية : ص12

الآيات القرآنية و أقوال الرسول. كما دعا إلى ذلك أحمد بن أبي ضياف أيضا، بل إنهم يؤكدون على أنه أصبحت لنا الآن أبحاث ومناقشات حول أحكام واستنتاجات ليست من مصلحة البشر. ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به، وأضفنا إلى ذلك الشرح والتفسيرلما لا محصّل له سوى إرضاء العامّة. لذلك يجب التمييزبين النصوص صحيحها من فاسدها، ومناصرة الصحيح والدعوة إليه وحده .أي أنهم يدعون إلى ضرورة التعامل مع التراث الذي زاد على إنتاج السلف بحذروانتقاء. ويعتبرون ذلك أوّل قاعدة من قواعد الإصلاح الدين.

أمّا القاعدة الثانية فهي اعتبار القرآن والسنّة الرّكيزة الأساسية في مشروعهم الإصلاحي. يقول محمد فتحي عثمان "نحن نعلم من شيخنا الأفغاني أن ما آخى القرآن هو من القرآن كالحديث المتواتروإجماع المسلمين في الصدر الأوّل على حكم من الأحكام العملية الماضية في الزمن وأعمال النبي في حياته. القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم. فينبغي ألاّ نعوّل عليه كوحي، وإنّما نستأنس به كرأي ولا نحمّلها على أكفّنا مع القرآن في الدعوة إليه".[1]

إنهم يرون أن نصرة المسلمين والطريق إلى التغلّب على الغربيين لن يكون إلاّ بالوحدة الإسلاميّة. يقول الأفغاني "وكان من الواجب عليهم أن يتّحدوا في كلمة الجامعة، حتى يدفعوا غارة الأباعد عنهم، ثم لهم أن يعودوا لشؤونهم ماذا أفادتهم المغالاة في الطمع والمناقشة في السفاسف ؟ أفادتهم حسرة دائمة في الحياة وشقاء أبديا بعد الممات، وسوء ذكرلا تمحوه الأيّام"[2] . فغاية الأفغاني من كلّ ذلك هو الوصول إلى إنشاء مدينة إسلامية مزدهرة بإعادة إحياء أهداف

1) فتحي عثمان (محمد) : الفكر الإسلامي والتطوّر ، دار البرق للنشر ، ط 1، 1990 (د.م) ص 286.

2) الأفغاني (جمال الدين) وعبده (محمد) : العروة الوثقى والثورة التحرّرية الكبرى : تحقيق صلاح الدين البستاني، ص 70.

الإسلام التي لا تنحرف عن هذا المفهوم. يقول محمد طهاري "يعتبر جمال الدين الأفغاني بأنّ الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله بل خلق المدينة الإنسانية المزدهرة وفكرة المدينة كانت منتشرة في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر ودخلت العالم الإسلامي عن طريق جمال الدين"[1] .و كان يرى من أجل هذا الهدف ضرورة إتحاد العامل الإسلامي لدفع الهجوم الخارجي. ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بإكتناه أسباب تقدّم الغرب .و قد اتضح من خلال اجتهاده الدعوة إلى غرضين واضحين وهما "بثّ الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه واستعادة عزّته ومكانته، ومناهضة الاحتلال الأجنبي، حتّى تعود الأقطار الشرقية مستقلّة ومرتبطة"[2].

ولا يمكن تحقيق ذلك إلاّ بالإيمان بالأصول، مع منح العقل الحريّة في الفروع ذلك أنّهم لا يفرّقون في الدين بين أهل السنّة والشيعة، بل أنّ الجامعة و الوحدة الإسلامية التي يرمون إليها تنتظم الحكومات الإسلامية ومنها إيران الشيعية. فلمّا تبلورت دعوتهم للتجديد و اليقظة. كانت عقولهم قد وصلت بهم إلى حيث أصبحت فوق المذاهب التي فرضت على المسلمين، لأنّ السلفية في الدين تسبق المذاهب والعقلانية.

وهم يرفضون البقاء في أسر الخلافات التي تجاوزها العصر، والتي تعتبر عقبة أمام ما يريدون تحقيقه من نهضة. و ارتفع صوت المدرّسي في هذا الإطار مناديا " نحن إذا بحاجة إلى "التأصّل" و"التفتّح " ولا بدّ أن نحقّقهما عبر مراحل ثلاث

1 . مرحلة التأصيل، وفيها نحاول استيعاب الفكرة الحضارية التي تتمثّل في الدين الإسلامي إيمانا وعلما.

1) طهاري (محمد) : مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، دار التونسية للنشر، الجزائر، 1984، ص 21.

2) فتحي عثمان (محمد): الفكر الإسلامي والتطوّر : ص 289.

2. مرحلة البعث، نتحسس بالتخلّف ونستيقظ من سباتنا العميق.

3. مرحلة التفتح، وفيها نحاول الاستفادة من معطيات العلم الحديث.

إن هذا هو الخط الواضح القويم الذي لا يمكننا أن ننجح دون الالتزام به"[1]

فلا يميّز منهج اجتهادهم مذهب عن آخر أو فرقة عن أخرى أو سنّة عن شيعة، بل يبحث في التراث عن مواطن القوة التي تساهم وتساعد على النهوض بالأمّة الإسلامية. فكان فكرهم امتداد للأبرز الاتجاهات الدينية الهامة والبارزة البنّاءة في نظرهم في التراث الإسلامي. يقول الأفغاني " ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق بدع. ويذكّروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون، وينشروا بينهم ما أثبتته أمتنا كالشيخ الغزالي وأمثاله، من أن التوكّل والركون إلى القضاء إنّما طلبه الشرع منّا في العمل لا في البطالة والكسل، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا، بحجّة التوكّل عليه فتلك حجّة المارقين عن الدين الحائدين عن الصراط المستقيم. ولا يرتاب أحد من أهل الدين الإسلامي في أنّ الدّفاع عن الملّة في هذه الأوقات صار من الفروض العينية على كلّ مؤمن مكلّف. وليس بين المسلمين وبين الالتفات إلى عقائدهم الحقّة التي تجمع كلمتهم وتردّ إليهم عزيمتهم، وتنهض غيرتهم لاسترداد شأنهم الأوّل، إلاّ دعوة خير من علمائهم وإن جميع ذلك موكول إلى ذمّتهم"[2].

و لم تكن دعوة روّاد السلفية الإصلاحية الحديثة إلى الأصول كافية في اجتهاداتهم ذلك أن مقتضيات العصر فرضت عليهم الاستناد إلى مرجعيات أخرى أثناء اجتهاداتهم إذ أنهم لم يهملوا التراث تماما ولم يقعوا في مزالق

1) المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية:ص9

2) الأفغاني (جمال الدين) : الوحدة الإسلامية والوحدة والسيادة ة ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، مطبعة الأنوار ، 1938 (د.م) ، ص 25.

التقليد الأعمى له، بل انتقوا منه ما فيه نفعهم حسب رأيهم. وتغافلوا عن الجزء الذي رأوا فيه التحجر و الجمود، فالتراث الإسلامي تراث ثريّ لذلك تعاملوا معه بعين ناقدة وواعية و عدّوا ذلك قاعدة من قواعد الإصلاح الديني. و هذا الانتقاء يلعب فيه العقل دورا كبيرا إضافة إلى اعتبار مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد. وإنّ إطلاع هؤلاء على مصادر قديمة عديدة ساعدهم على تقديم الحجج للإقناع بشرعية برامجهم فمضوا يقتبسون من الشريعة الإسلامية المتمثلة في القرآن و السنة و سيرة الصحابة ومما كتبه الفقهاء و المفكرون المسلمون.ولا بدّ من الإشارة هنا أنّ عبده يعود إلى "كتب الفقه" وهو لا يذكر الفقيه باسمه،بل يقول "علمائنا أويقول"أهل الشرع". يقول "المعروف في كتب الفقه أنه إذا أنفق أحد الورثة للمأتم وشراء الشمع ونحوه، بلا وصية ولا أذن من باقي الورثة، فإنه يحسب من نصيبه "[1].

كلّ ذلك ليقنعوا المتقبّل بأنّ ما يدعون إليه وإلى العمل به لا يتعارض مع متطلبات الدين الإسلامي. وكان عليهم مواجهة تلك التّهم المدمّرة المتمثلة في رغبتهم في تدمير المؤسسات التقليدية الإسلامية بشواهد من الحضارة الإسلامية ذاتها وذلك شرط التمييز بين نصوص التراث الإسلامي صحيحها وفاسدها و مناصرة الصحيح و الدعوة إليه وحده و يعتبرون هذا المنهج هو أحد قواعد الإصلاح الديني .

لذلك نرى ابن أبي ضياف يستعين بالتراث الإسلامي بابن خلدون في اجتهاداته و رؤيته الإصلاحية. يقول " قال ولي الدين بن خلدون في مقدمته فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران و على قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب "[2]. كما أنّ رشيد رضا في منهجه لا

1) عبده (محمد) : الفتاوى في التجديد والإصلاح الدين : منشورات دار المعارف للطباعة والنشر تونس (د.ت) ص 29.

2) بن أبي ضياف (أحمد) : إتحاف ، ص 21

يعود إلى تدعيم رأيه بالفقهاء فحسب أو الصحابة أو غيرهم،بل يعود أيضا إلى أهل اللغة لأن النص الذي يعالجه نص عربي.وفهم اللغة وسيلة من وسائل فهم النص القرآن.يقول "وقال أهل اللغة سمي المكان المرتفع نبرة ونجاه وزاد بعضهم، منجي لأنّ من عليه ينجوا من السبيل، وإنما دفعه ودفعهم إلى تفسير الآية بهذا الوجه من اللّغة أن إنجاء الإنسان من الغرق إنما يكون بخروجه حيا ببدنه ونفسه"[1].

وهكذا كانت مطيتهم القرآن والسنة للاستنهاض همم المسلمين.ودفعهم لإعادة مجدهم. وكان أسلوبهم في نشر هذه الدعوة الثورة والقوة لاستعجال النتائج. و قد لاحظنا ذلك خاصّة مع الأفغاني،إذ كان مشروعه سياسيا ومن ثمّ إنسانيا، إلاّ أن هذا الأسلوب أثار له الكثير من العقبات والتحديات.يقول د. عبد المنعم النمر" اعتمد الأفغاني على القرآن والسنة، ونظرة الإسلام إلى الناس حكاما ومحكومين وأشعل اللهب في النفوس الخامدة، لتتحرّك وتنهض، وتستعيد مجدها – وكان منهج الأفغاني المنهج الثائر الذي يستعجل إنضاج الثمرة ولو بالقوة والثورة"[2]. ولعلّه توخي هذا الأسلوب لأنه يعلم قوّة سيطرة الحاكم والرجعيين الذين قد يعطّلون هذه الحركة،خاصة وأنّ المسلمين تعودوا الولاء والعيش ضمن الهرمية التي يكون رأسها خليفة.وليس من السهل التمرّد عليها والانضمام إلى حركة مناقضة. يقول "كلود لمبالت" Claude Lambelet " أكّد الأفغاني أن الدين الإسلامي غير قابل للتأثر بسهولة وهذا يفسّر حسب رأيه بأنّ المسلمين يضعون ثقتهم في الخليفة الذي ينفذ أحكام الله،فالمسلمون ينجذبون إراديا إلى قوة عليا يثقون بها.وهي قوة مقدّسة قوة الخليفة"[3].

1) رضا (محمد رشيد): تفسير المنارج 11، ص 477.

2) د. النمر (عبد المنعم) : الاجتهاد : ص 222 ص 223.

3) ARABIYYA :Lambelet (Claude) : La constitution de la umma dans le coran publication orientalistes de France, 1984, p 84.

ولم يسع الأفغاني إلى إنشاء مدوّنة مغايرة أو جديدة إنّما المسألة بالنسبة إليه تنشيط النضالية السياسية والثقافية "لانتزاع المسلمين من نطاق نظام نقلى للمعرفة جامد ومجمّد لتوعية الشعب والنخب، بحيث أن البعض راح يسأل عمّا إذا كان يرى الإسلام غاية أو مجرّد وسيلة للكفاح ضد الامبريالية"[1].

أمّا محمد عبده فقد اتبع طريق التربية والتعليم كذلك ابن باديس. لكنّ خير الدين وبن أبي ضياف كان أسلوبهما الإصلاح بالسياسة المرنة انطلاقا من صلب الدولة نفسها باعتبارهما اشتغلا بمناصب سياسية.

وقد أثّر الأفغاني كثيرا في عبده و رشيد رضا وتلاميذه، من حيث توجيه تفكيرهم وجهة سياسية عملية. فكانت المشكلة بالنسبة إليهم البحث عن وسائل لردّ الاعتبارللإسلام. كما كان في طوره التاريخي الأوّل أيام الرسول والصحابة وكبار التابعين حتى يقوى على مجابهة الإسلام الصوفي المتجمد في طوره الأخير. و يكون أداة لمقاومة الأطماع الأوروبية الرأسمالية في المنطقة الإسلامية حديثا في نفس الوقت. فوجّهوا مناهج اجتهادهم في الاجتهاد لتحقيق هذا الهدف .

وكان "تفسيرالمنار"[2] الذي بدأه الشيخ محمد عبده باقتراح من محمد رشيد رضا أصداء للبذرة التي بذرها الأفغاني.

1) راو (أوليفية) : تجربة الإسلام السياسي ، ترجمة نصير مروة دار الساقي ، لندن ، ط 1، 1994 ص 39.

2)مجلة المنار : مؤسسها ورئيس تحريرها محمد رشيد رضا الحسين اللبناني ظهرت سنة 1898 إلى 1935 وقد ظهرت لتملأ فراغا بسبب غياب الصحافة الدينية وتلعب دور مجلة "العروة الوثقى" بعدما احتكر هؤلاء الصحافيون السوريون والمسيحيون النشاط الصحافي في مصر وأشاعوا الفكر الأوروبي والثقافة الغربية وأصبحوا يدعون إلى العروبة والتحرر ولكنهم ذاهبون في الوقت نفسه إلى التغريب والأدبية فقد أتت مجلة المنارلتشجيع تيارا فكريا موازيا ومنافسا ومناهضا لنشاط هؤلاء ولفرض الثقافة العربية والاتجاه الإسلامي ضمن حلبة الصراع الفكري والثقافي التي شهرتها مصر منذ أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن (قرن العشرين) (محمد صالح المراكشي : تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار : ص 55 -58.

وقد لاحظنا أثناء دراستنا لمنهج رشيد رضا، من خلال تفسير المنار، أنه في بداية مسيرته الفكرية واصل نهج أستاذه عبده في استناده للقرآن والسنة. فهو في تفاسيره يستشهد بالسلف والصحابة حينا وبالعلماء والفقهاء حينا آخر، ثم يعود إلى قول الإمام عبده في آخر سلسلة أسانيده "يقول إمامنا"، ثم يدلي برأيه وتفسيره. يقول "أقول وقد سبق العلامة بن قيّم إلى مثل هذه التفرقة"[1]. ويقول في موضع آخر "وأمّا الآثار فقد فصّلها السيوطي"[2]. ويقول أيضا "وقد ذكر الرازي في تفسيره"[3]. ويقول "قال الشوكاني في شرح الحديث"[4]. ثم يصل إلى عبده" هذا ملخص ما قاله الأستاذ الإمام وأقول الآن"[5]. ويقول أخيرا "وأزيد في إيضاح كلام الأستاذ [6] ثم يستعمل قدرته العقلية. يقول "المتبادر إلى فهمي"[7]. فهو لا يقدّم تفسيره مباشرة وإنّما يوثق رأيه بسلسلة تنتهي عند إمامه (عبده) مارّا بجملة من الاستشهادات المنتقاة من الرصيد الكامن في التراث الإسلامي .

نستنتج إذن أنّ فكرة الوحدة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية وطرق تحقيقها فكرة سامية. أراد أن يحققها روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة عن طريق سياسة ثائرة بالنسبة للأفغاني، فلم يتراجع عن الدعوة إلى الثورة واستنهاض الهمم. يقول "هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة وأملاكنا

1) رضا (محمد رشيد) :تفسير المنار، مطبعة محمد علي الصحيح وأولاده ج 11، ط 2 ، 1953، ص 469.

2) رضا (محمد رشيد) :تفسير القرآن الشهير بتفسير المنار : دار المنار مصر، ج 1، ط 4، 1954، ص 48.

3) نفس المصدر السابق:ص 96.

4) نفسه: ص 90 .

5) نفسه: ص 87.

6) نفسه: ص 49.

7) نفسه: ص 69.

ممزّقة ولا نبدي حركة ولا نجمع على كلمة، وندّعي مع هذا أننا مؤمنون بالله وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. وخجلتاه لو خطر ببالنا ولا أظنّه يخطر ببال مسلم يجري على لسانه شاهد الإسلام"[1] .على هذه الشاكلة كانت دعوة الأفغاني. ولكن الوضع الحضاري والظرف التاريخي جعله يصطدم بالكثير من المعوقات ولاسيّما من جهة سلطة الحكومات المحلية المستبدة أو المستعمرة. يقول Claude Lambelet. " إنّنا نلمس تناقضا في فكر الأفغاني إذ بينما نجده يؤكد على أن الوحدة الإسلامية والتعاون الإسلامي إنما هو المبدأ الأساسي للدين الإسلامي. نجده يثبت عكس ذلك في الواقع. ويبيّن أن هذا المبدأ لم يحض بأيّ احترام أو تقدير. يبدو أنه يمزج بين الحقيقة المثالية التي يطمح إليها والحقيقة التاريخية"[2]. ولمّا خذلته الحقيقة التاريخية اختار عبده وبن باديس و خير الدين وبن أبي ضياف وبيرم التعديل من هذا الأسلوب دون الخروج عن روح الدعوة.

2 -كسر مقولة المذاهب :

و لا تقوم النظرة التجديدية بالنسبة لرواد السلفية الإصلاحية الحديثة على رفض التراث الديني تماما، ولا تقوم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو دون بذل أية محاولة للاستفادة منه وتأويله وتطويره بل إنّ نظرتهم التجديدية تعبّر عن الثورة من داخل التراث نفسه إنّها إعادة بناء التراث وإعادة النظر إليه وانتقاء ما يمكن أن يتماشى مع الذي يعيشه المسلم آنذاك. لذلك نجد منهجهم في الاجتهاد عند معالجة القضايا التي تطرح أمامهم مرّة يعود للقرآن وأخرى إلى السنّة هذا في المستوى الأوّل لبحوثهم في التراث .

---

1) الأفغاني (جمال الدين) : الوحدة الإسلامية والوحدة والسيادة، ص 25.

2) Arabiyya :Lambelet (Claude) : La constitution de la umma dans le coran : p 85

فقد انتبه روّاد السلفية الإصلاحية الحديثة إلى ما ساد العالم الإسلامي من تمذهب، ممّا أدى إلى تضييق دائرة الدين الإسلامي وروحه، فحاولوا أن يكسروا هذه التقاليد وأن لا يتقيّدوا بمذهب معين في اجتهاداتهم، خاصة وأنهم لاحظوا أن فكرة الانتماء إلى المذهب أدّى بالمسلمين إلى تكفير بعضهم البعض لاختلاف المذاهب التي ينتمون إليها ممّا أدى إلى تضييق دائرة الإسلام. لذلك رفضوا أن يضلّوا أسرى المذهب الواحد و أصبحت المذاهب كلّها مراجع يستعينون بها في اجتهاداتهم.

ولهذا السبب كثيرا ما يردّد روّاد السلفية الإصلاحية الحديثة في مرجعياتهم كلمة "قال أصحاب المذاهب " أو يستشهدوا مرة بالمالكية و أخرى بالحنفيّة إلخ... أويذكرونهم بالإجمال دون تحديد. ولنا في هذا الإطارمثال لابن أبي ضياف عندما أراد أن يبيّن ضرورة دفاع الرّجل عن نفسه إذا ظلم استند في ذلك إلى أصحاب المذاهب دون التخصيص. يقول " وكذا نقل بن المناصف عن مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وجماعة من أهل العلم إنّ للرجل أن يقاتل عن نفسه و ماله وأهله إذا أريد ظلمه"[1] . نرى عبده يقول في نبرة لائمة ومتحسّرة على ما أصبح عليه حال المسلمين لمّا تشبثوا بالحفاظ على المذهب الواحد " ونسو ما جاء في الكتاب وأيّدته السنة من أنّ الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظنّ وأنّ العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة. وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات و هيآتها، وإن العقل إن لم يستقل وحدة في إدراك ما لا بدّ فيه من النقل، فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله وبأنه يجوز أن يرسل الرسل. فتأتينا عنه بالمنقول نسو ذلك كلّه وقالوا : لا بدّ من إتباع مذهب خاص في العقيدة وافترقوا فرقا وتمزّقوا شيعا. ولم يكفهم الالتزام بإتباع مذهب

1) بن أبي ضياف (أحمد) : الإتحاف ، ص 12

خاص، في نفس المعتقد بل ذهب بعضهم إلى أنه لا بدّ من الأخذ بدلائل خاصّة للوصول إلى ذلك المعتقد. فيكون التقليد في الدليل كما التقليد في المدلول"[1].

أراد عبده من خلال هذا النقد الساخر أن يبيّن أن الإسلام براء مما شاب المسلمين من تخلّف، وبالتالي يقول د.محمد الحداد "ثلاث أفكار رئيسية تختزل التجديد الذي أراده عبده للفكر الديني في الإسلام الأولى تتمثل في التمييز بين "النجاة" والانتماء المذهبي، فقد خلخل عبده وهم الفرقة الناجية" لصالح المجهود الشخصي الذي يقوم به الفرد وحيدا للوصول إلى الإيمان. والنجاة تتحقق بالسعي الفردي حتى وإن كانت نتيجته الخطأ وليس بالإنتماء المذهبي حتى وإن كان تمذهب حول الصواب الثانية تتمثّل في التمييز بين ميدان الإيمان وميدان الفكر الديني، ذاك هو ميدان العموميات التي تلتقي حولها مختلف الفرق، بل مختلف الديانات، وهذا هو ميدان التأويل الذي لا ضرر في الاختلاف فيه، الثالثة أن الحقيقة لها مراتب مختلفة الممكن دائما قبول آراء مختلفة باعتبارها وجوها متعددة لحقيقة واحدة"[2].

و النتيجة المراد التوصّل إليها من خلال هذا المنهج هو أنّ المسلمين ليسوا في غربة عن عصرهم وعن تيار المدنيّة. ويكفي استذكار مبادئ الإسلام الحقيقية كما كانت عليه قبل ظهور الخلاف و التمذهب حتى يجد المسلمون أنفسهم والحضارة المتقدمة على صعيد واحد.

إنّ مناهج روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة في الاجتهاد كان مرتبطا بالوضع الحضاري الذي يعيشون فيه. وقد كان السؤال المطروح عليهم آنذاك والملازم لهم هو كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغي للمجتمع الإسلامي أن

1)عبده (محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية:تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي ص 155.

2) الحداد (محمد) : محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدين، دار الطليعة، بيروت، ط 1، مارس 2003، ص 224.

يكون عليه وبين ما بات عليه في الواقع ؟ كيف السبيل إلى النهوض بالمجتمع الإسلامي وإلحاقه بركب التمدّن والتقدّم الغربي في جميع المجالات دون الإساءة إلى روح الشريعة الإسلامية ؟ كيف يمكن استنباط أحكام مسايرة لما طرأ على الحضارة الإسلامية من حداثة دون المساس بما تحمله الشريعة من معنى ؟

كلّ هذه الأسئلة يجيب عنها روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة عن طريق إعمال العقل و ضرورة حضوره في اجتهاداتهم. لذلك اعتبر العقل ركن رئيسي في مناهج اجتهادهم .

3 - النظر العقلي:

لقد خصّص روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة لملكة العقل مجالا في فهمهم للدين وفي تفاسيرهم و اجتهاداتهم. و حاربوا مقولة الجبر التي تقرّ بأن الإنسان مسيّر في أفعاله لا مخيّر، فيقعد عن السعي ويستكين. ويبقى ينتظر قدره، فقد نقد "محمد عبده " ظاهرة الجبر التي كانت رائجة في عصره والتي رأى فيها سبب تخلف الأمّة الإسلامية. وقد برّر رفضه لهذه الظاهرة بالاستشهاد بالقرآن و السنة. كما يعود أيضا لتعليل آراءه بعد القرآن و السنة إلى أقوال الصحابة والتابعين الأوّلين ليؤّكد مصداقية ما يقول. وليؤّكد على ضرورة العمل واختيار العبد لأفعاله وقدرته على إعمال عقله . وقد أكّد على قيمة العمل في أغلب اجتهاداته التي بموجبها يستطيع الفرد أن يحقّق القدرة على الاختيار. يقول "فاختيار العبد في أفعاله ممّا يقربه الوجدان ولا ينكره إلاّ من جهل نفسه ... وجاء النبي صلى الله عليه وسلّم في عمله وقوله بما يؤيّد ذلك، فكان العامل الذي لا يكلّ والدائب الذي لا يملّ والساهر الذي لا ينام.. و جاء أصحابه على أثره وتبعهم من جاء بعده من السلف الأوّلين. وكانوا أكمل الناس إيمانا بإحاطة علم الله وشمول قدرته وأعرف الناس بقدرما أتاهم الله من قوّتي العقل والاختيار"[1] .

1) عبده (محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي ، ص 89.

لقد وهب الله الإنسان العقل ليميّزولينيرله الطريق فالنظرالعقلي ضروري حسب رأي المدرسي مثلا باعتباره خادم للشريعة لا يتناقض معها. وهو وُهب للإنسان ليُنيرطريق الإسلام و ليخدم نشر الشريعة الإسلامية بوصفه هبة من الله. يقول " فمن مهمات القرآن هو إعطاء الإنسان عقلاً راشداً ووعياً متجدداً لما يدور في نفسه ولما يدور حوله. الأحكام العقلية لا تكون موجودة عند الإنسان منذ ولادته، قال الله سبحانه « والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئا» (سورة النحل آية 78) - و الآية لا تعدو أن تكون تنبيها إلى واقع العقل والعلم،أنهما هما النوران الكاشفان اللذان لم يكن أحد منا يملكهما حينما أخرج من بطن أمّه ،ثمّ أصبح الآن يملكهما فلا بدّ إذا أن يعترف أنهما من اللّه"[1]

أمّا ابن أبي ضياف و خير الدين فقد كانت اجتهاداتهما في المجال السياسي حافزا لإعمال العقل. إذ أتاحت لهما مناصبهما السياسية هذه الفرصة. ولم يكن تكوينهما التقليدي بجامع الزيتونة وتشبّعهما بالأدبيات الدينية مانعا عن إعمال العقل فيها، إلى جانب تفتّحهما على النهضة الأوروبية الحديثة التي كانت دفعا لمزيد إعمال العقل و الفكرفي الشريعة الإسلامية. يقول ابن أبي ضياف " و قالت الحكماء : لا ينفع الملك إلا ّبوزرائه و أعوانه ، ولا تنفع الوزراء و الأعوان إلاّ بالمودّة والنصيحة ، ولا تنفع المودّة والنصيحة إلاّ مع الرّأي و العفاف "2. فابن أبي ضياف كان رجل عمل تغلب فيه السياسة على الدين وهذا ما جعله مرنا و أكثر تأثرا بتطوّر العالم وأكثر وعيا بضرورة مواكبة الشريعة الإسلامية لمقتضيات العصر في نفس الوقت " فعندما رفض كبار المفتين التونسيين شهادة غير المسلم، لم يخف أحمد ابن أبي ضياف استياءه من هذا التحجّر الذي لا يتماشى مع روح الوقت. و لاحظ بالمناسبة مسايرة العلماء للحكماء. و سكوتهم عن المظالم التي يرتكبونها. كما ندّد باستقالة القضاة من اللّجان

1) المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية: ص25

2) بن أبي ضياف (أحمد): إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان :ص92

المكلّفة بتحرير القوانين المنبثقة عن عهد الأمان بدعوى أن ذلك يتنافى مع وظيفتهم الدينية، مذكّرا بأنّ مهمّتهم تقتضي السهر على احترام العدل وبالأحرى المساهمة في تحرير مضامين تكون ضامنة له "[1].

أمّا خير الدين فقد أدرك شديد الإدراك أنّ مفهوم العقلانية الذي ترتكز عليه النهضة الأوروبية الحديثة، و الذي يحرّر العقل العربي من أسره و يقرّ بسيادة الشعب. لا بدّ أن يأخذ بهذه العقلانية وقراءة الشريعة على ضوء هذه القيم الليبرالية. و أظهر القدرة على استيعاب المبدأ الأساسي الذي تعوّل عليه التنظيمات السياسية الأوروبية المقرّة بسيادة الشعب. و أن الملك حاكما بإرادة الشعب واعتماد ذلك في البلاد الإسلامية. وقد ذكر في كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" " مطلب نفي تضييق سعة تصرّف الملك بمشاركة أهل العقد و الاستشهاد على ذلك بالمعقول والمنقول " [2] و له أيضا" مطلب عواقب الاستبداد و العمل بالرأي الواحد "[3]. ويؤكّد على أهمية العقل بالعودة إلى الاستشهاد بالمنطق والحكمة. يقول "إنّ السلف الصالح قد أخذوا المنطق من غير أهل ملّتهم و ترجموا من لغة اليونان لما رأوه من الآلات النافعة حتى قال الغزالي – من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه – فأيّ مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد "[4].

ولعلّ الجانب العقلي الذي توفّر لدى خير الدين و ابن أبي ضياف في المجال السياسي، كان نتيجة تأثّرهما بابن خلدون و عقلانيته و منهجه. و قد عملا هما

1) المحجوبي (علي): النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت في اليابان ، مركز النشر الجامعي ، سيراس للنشر تونس، 1999 ص103

2) التونسي (خير الدين) : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ص 164

3) نفس المصدر السابق :ص167

4) نفسه :ص 55

أيضا شأنهما شأن ابن خلدون على التوفيق بين الدين و العقل و على المراوحة بينهما، فأخذا عنه " التمييز بين السياسة العقلية التي هي من صنع البشر، و السياسة الشرعية المستوحاة من القرآن. كما استخلص خير الدين باشا في كتابه أقوم المسالك، على منوال بن خلدون و اعتمادا على دراسة الواقع التاريخي السائد في عصره بالمغرب و المشرق بأنّ العدل أساس العمران وأنّ الظّلم مؤذن بخراب العمران "[1].

كما خاض عبده في مسالة تحديد أسعار السلع التجارية، وقاوم الاحتكار حتى لا يتضرّر أفراد المجتمع من غلاء الأسعار. ورأى ذلك أيضا من الضرورات التي تسعى إلى تحقيقها مقاصد الشريعة لنشر الخير و المنفعة. فاجتهاد محمد عبده يتّكئ في كثير من جوانبه على تحقيق مقاصد الشريعة، برفع الضرر والضرار لأنه يؤمن فعلا أن البناء الاقتصادي لا يقوم إلاّ على الأصول التي يتّسم بها كل عصر وكل بيئة، والحقيقة أن الأصول المحكومة بالظرف هي التي تعبر عن خصوصية المرحلة، ومراعاتها لا بدّ أن تأتي من ضمن المخطط الذي يدفع الأمة في طريق الحضارة "[2]. ومن هنا كان محمد عبده أوّل شيخ – كما أعلم – جوّز أخذ فائض الأموال الموضوع في البنوك لأن البنك هو الذي حدّد نسبة الفائض على ما يحمله من قدرة على التسديد وليس الدائن هو الذي تحكّم وفرض النسبة على المدين، كما هو الشأن عند المرابين الذين تحدث عنهم الإسلام . وقد رأى أن في ذلك مصلحة عامة للطرفين دون خوف من إلحاق ضرر بهما أو بأحدهما. وليس هذا هو الرّبا المعهود الذي نزل القرآن بتحريمه. فلا مجال في هذا الإطار أن يتوقف عبده عند النص والالتزام به دون النظر إلى علّته

1) المحجوبي (علي): النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت في اليابان ، ص74

2) بيضون (تغاريد) : الفكر الإصلاحي الإسلامي في الاقتصاد نموذج محمد عبده، مجلة الاجتهاد، العدد 36، السنة التاسعة، سنة 1997 ، ص 221.

وظروفه. لقد أعمل عبده العقل ولم يأخذ بظاهر النص. بل إنّنا نجده أحيانا يقدم العقل عن ظاهر الشّرع عندما يكون هناك تعارض. يقول "اتفق أهل الملّة الإسلامية إلاّ قليلا ممن لم ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل. بقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز على فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في عمله. وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللّغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[1].

نلاحظ من خلال هذا الشاهد أنه ينتقي مرجعياته الدينية لتبرير آراءه. إذ ليس كلّ أهل الملّة هم الذين شجعوا على أعمال العقل ولكن معظمهم لأنّه يستثنى القليل منهم. وفي هذا الإطار يكمن تجديد محمد عبده. فهو يتجاوز منظومة التقليد،هذا صحيح،ولكنه لا يتجاوز الموروث الديني. فهو يستند على ما قال أهل الملة ليعلّل اجتهاده، ومنّ هنا تتضح عقلانية عبده إذ أضحى الرّبا حسب رؤيته " وسيلة من وسائل تحسين الدخل القومي، ممّا يجعل النهي عنه ربّما بمثابة تهريب مال الأمّة إلى أعدائها. فالمسلمون الذين يحرّمونه إنما يعملون ضدّ المصلحة العامة وبالخصوص ضدّ مصلحة البلاد"[2]. و تتمّ نظرة عبده للرّبا عبر منظار يحدّد الحاجة، والطرف المستفيد من هذه الحاجة، وتنتج عن تقديره الهام للبعد النفسي المحيط بكافة الجوانب الاقتصادية، هذا البعد غير المنفصل عن المردود، والمصلحة المؤثرة في طلب الإباحة أو التحريم، ومعيار كل ذلك العقل والتجربة. فالمكروه إذا ليس الرّبا في حدّ ذاته، وإنّما هذا الفعل المرافق للإضرار بالمصالح، فأمر قبول الربا أو رفضه أمر شديد الصلة بفلسفة تقييم النتائج وتوظيف الأفكار. فإن نتج عنها خير كانت خيرا، وإن اتّبع عنها شر كان شرا "فقول الله تعالى "يمحق الله الربا ويربى الصدقات"[3] إنما يعني رفض

1) عبده (محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية : ص 118.

2) بيضون (تغاريد) : الفكر الإصلاحي الإسلامي في الاقتصاد، نموذج محمد عبده، مجّلة الاجتهاد العدد 36 : 235.

3) سورة البقرة الآية 276.

الإساءة للمشاعر والقيم الإنسانية في ممارسة هذا النوع من الأفعال، خاصّة أنّ المدين يشعر الدائن بذل الحاجة والانكسار فالتوازن يفترض أوّلا تعيين الجهة المستفيدة والقائمة على ضرورة تعميم النفع والفائدة على الأمّة، لا حصرها بفرد"[1] . هذا التفتح الذي تميز به محمد عبده والذي أدّى به إلى نسخ التحريم الوارد بالقرآن لم يحض بتأييد غالبية الأوساط الدينية، إذ كان بعضها يقابل هذه الفتوى بالتحفّظ أمّا البعض الآخر فبالاحتجاج الصريح.

فاختلف عبده عن الأفغاني في هذا المجال . وقد رفض رشيد رضا هذه الفكرة فأكتفى بالاحتجاج الصامت. إذا كان يكتفي بالسكوت أمام مثل هذه الآراء. ولكنّ ذلك لم يمنعه من السير على نهج أستاذه في الاعتبار بقيمة العقل والدعوة إلى التشبع بالعلوم والمعرفة العقلية الصحيحة التي تعتبر حسب رأيه ركيزة الاجتهاد. إلاّ أنّه لم يجعل العقل قبل النقل ولم يجعله سابقا له كما فعل عبده. وهو يعمل العقل باحتراز وتحفظ وهذا ما ذهب إليه أيضا محمد صالح المراكشي، وأيدناه نحن فيه إذ أن عبده " جنح إلى الشرح اللّغوي المباشر واستعمال العقل والمنطق السليم في تأويل معاني الآية القرآنية. بينما جنح تلميذه رضا إلى إيراد النقل والأحاديث والاكتفاء بالترجيح دون القطع الصريح في تفسير كثير من الآيات"[2]. ويبدو لنا أن رشيد رضا سخّر منهجه في الاجتهاد وجهة تتجه أهدافها إلى الإصلاح الاجتماعي العام من وجهة تفكيره السلفي. حيث خاض مسائل انجرت عن الوضع الاجتماعي والسياسي المتردي الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي الحديث في العصر العثماني، ويفرض على رشيد رضا استخدام النص القرآني لبيان السبل الصحيحة لإصلاحه. وبالتالي لم يخرج رشيد رضا في منهج تفسيره العام عن منهج القدامى، " بل وجدنا رشيد رضا

1) نفس المرجع السابق: ص 236.

2) المراكشي (محمد صالح) : تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار ، (1898 - 1935) ، ص 220.

ولوعا بجمع الآراء النقليّة والروايات الفقهية والأحاديث النبوية في تفسير الآيات. و توسّع أكثر من شيخه عبده في هذا المجال وذلك دليل واضح على ميله إلى النقل والتجميع (La compilation) عن غيره وتعلقه بذلك في عملية التفسير. فلم يكن البتة مبدعا لتفسير قرآن جديد يشعر فيه الفرد برؤية جديدة تخالف المعهود. و تعتمد العلوم النقدية الحديثة "[1].

وقد لمسنا ذلك من خلال منهجه في مجال الإفتاء، إذ يسرد كل النصوص الشرعية التي يعرفها من قرآن وأحاديث نبوية مروية عن أصحابها بكامل سلسلة الأسانيد والفحص النقدي للمعني معتمدا في ذلك صحيح بخاري ت (256هـ) ومسلم (ت 261هـ) ولا يسوق رأيه الشخصي الناتج عن اجتهاده الخاص إلاّ بعد استيفاء الآثار المروجة بحثا واستقراء وتثبيتا. وهذا ما يؤكّد اتجاهه الحنبلي في الإفتاء. وهذا ما خالف به أستاذه عبده في هذا الميدان. يقول نصر حامد أبو زيد " يمكن لنا أن نفهم ما يقوله عبده عن نفسه من أنه يجمع بين طريقة السلف وطريقة الخلف، وذلك على عكس تلميذه ومكمل تفسيره محمد رشيد رضا الذي يطمئن تماما لطريقة أهل السلف. ويؤكّد أن هذا الاطمئنان الكامل لم يتحقّق له تفصيلا إلا بممارسة كتب كل من ابن تيمية وابن القيّم حاملي لواء السلفية الحنبلية المناهضة لأي مرجعية في التأويل"[2] . فمنهج رشيد رضا هو إخلاص إلى روح الإسلام السني حرفيا وعمليا. كما كان على صورته الأولى أيام الرسول والصحابة قبل حصول الخلاف بين الفرق. لذلك كان منهجه تذكيرا لمبادئ التوحيد ومبادئ الرسالة القرآنية بكل إيمان وبساطة، تأثرا بالمذهب الحنبلي والعقيدة الوهابية اللذان أثرا في رشيد رضا خاصة في أواخر حياته.

1) نفس المرجع السابق :ص 228 ص 229.

2) أبو زيد (نصر حامد) : منهج التفسير الأدبي للقرآن : الجذور وآفاق المستقبل، وحدة البحث في الحضارة العربية والإسلامية، الإجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث ، جامعة 7 نوفمبر بقرطاج ، المعهد العالي للغات بتونس ط 1، تونس 2004 ص 23.

وربّما يعود ذلك أيضا إلى تفاقم تدهور الظروف السياسية في العالم الإسلامي آنذاك. فاستقطبت معظم اهتمامه ولم يجد من وسيلة لتغيير ضمير العصر إلى الضمير الإسلامي إلاّ بهذا المنهج الذي يؤكّد على مبادئ الدين الإسلامية الظاهرة من خلال الكتاب وسنة الرسول بوصفها عامل اتحاد سياسي بين المسلمين وقوة معنوية عظيمة تدفعهم إلى مجابهة محن الاستعمار وسيطرة القوى الأوروبية عن طريق الغزو الثقافي والاقتصادي. وتدفعهم إلى التصدي لما شاب العقيدة من تعقيدات الفلاسفة من جهة، وبدع أهل الطرق وخرافاتهم من جهة ثانية التي تفاقمت طيلة العصر العثماني الأخير.

تجعلنا هذه الاجتهادات نقرّ بأنّ روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة قد علمنوا جانبا من تفكيرهم و سلوكهم. و تجاوزوا التشبّث الأفقي بالنصّ الشرعي وأقروّا بأهميّة العقل في حياة الشّعوب ووعوا بمتطلّبات التجديد الاقتصادي و الاجتماعي. يقول المدرّسي " وإنما لم يبين الله سبحانه في القرآن الكريم إلاّ أحكام قليلة، وركّز في بقية آياته على مجموعة قليلة من القيم التي أراد ترسيخها في ذهنية الأمة بشكل كامل . و إنما فعل ذلك ليفتح أمام الأمّة أبواب التطور . والنبي محمد صلى الله عليه وسلّم لم يكتب لنا أسفارا مطولة في التشريع، إنما بين أصول العلم والحكمة، ورسخ قيم القرآن بتشريعاته الرشيدة ثم وجه الأمة إلى خلفاء المعصومين فقال: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي أهل بيتي ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا ".[1]

كذلك اهتم ابن باديس في مشروعه التربوي بجميع جوانب المتعلم، فكما اهتمّ بالروح والجسد، كذلك أولى العقل عناية خاصة، بالحفاظ عليه وتثقيفه بكل ما هو نافع من العلوم الدينية والدنيوية، يقول ابن باديس" حافظ على

---

1) المدرسي (محمد تقي): المنطق الإسلامي أصوله مناهجه: دار الجيل بيروت، لبنان ، ط 2 ، (د.ت)ص10

عقلك، فهو النور الإلهي الذي مُنِحْتَهُ، لتهتدي به إلى طريق السعادة في حياتك"[1]
وقد تميزت المدرسة الباديسية بتنمية القدرات العقلية للطلبة، وحثهم على إعمال عقولهم فيما يدرسون، وأن يفكروا تفكيرًا صحيحًا مستقلاً عن تفكير غيرهم مع الاستفادة من تفكير غيرهم، يقول ابن باديس: "التفكير التفكير يا طلبة العلم، فإن القراءة بلا تفكير لا توصل إلى شيء من العلم، وإنما تربط صاحبها في صخرة الجمود والتقليد، وخير منهما الجاهل البسيط ".[2]
فقد كان يحثّ على تكريم العقول، بتنزيهها عن الأوهام والشكوك والخرافات والضلالات، وربطها بالعلوم والمعارف وصحيح الاعتقادات. فالتربية عند ابن باديس، لم تقتصر على جانب واحد من جوانب شخصية المتعلم. فقد اعتنت بصحة الأبدان وسلامتها، وصفاء الأرواح وتزكيتها، وتنشيط العقول وصيانتها. يقول"لم لا نثق بنفوسنا، وقد أعطانا الله عقولا ندرك بها؟ وقد أعطانا من هذا الدين الإنساني، ومن هذا الدين العقلي والروحي ما يكمل عقولنا ويهذب أرواحنا، أعطانا منه ما لم يعط لغيرنا، لنكون قادة وسادة وأعطانا وطنًا شاسعًا مثل ما لغيرنا، فنحن إذن شعب عظيم يعتز بدينه، يعتز بلغته، يعتز بوطنه يستطيع أن يكون في الرقي واحدًا من هذه الشعوب"[3]

وإذا أمعنا النظر في تقسيم الإمام للعباد من حيث طلب الدنيا وطلب الآخرة لرأينا أن الإمام يجعل الأخذ بالأسباب هو الأساس سواء في العمل ابتغاء السعادة في الدنيا أو لطلبها في دار البقاء والخلود، إن هذه النزعة واضحة في كتاباته كلها، فهو يثبت للإنسان حرية الاختيار ويشيد بالعقل الإنساني الذي يمتاز بقوة التحليل والتركيب والتطبيق فتغلب بذلك على عناصر الطبيعة

1) آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 1985، الجزء الرابع، ص:42

2) نفس المرجع السابق، ج3 ، ص91 - 92

3) دقاسم (محمود): الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية: الإمام عبد الحميد بن باديس. ص63.

واستعمل الحيوان والجماد في مصلحته، والتمييز بين الخير والشر [1] وقد وضع الدين للإنسان قوانين ثابتة للخير والشر موضحًا أن الخير ما نفع وأن الشر ما ضر. [2]

ولكنه وإن أوتي قوة التمييز لم يؤت قوة الاستعصام امتحانًا وابتلاء من الله، واستمد نظرية الامتحان والاختبار من معنى قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ﴾ (الفرقان: 20)، فالفتنة في هذه الآية تعنى الابتلاء والامتحان والاختبار، فجعل الله الرسل بشرًا يأكلون ويتكسبون لامتحان العباد في الاقتداء بالرسل من حيث الصبر على الجهد والبلاء، وجعل الغني امتحانًا للفقير والفقير امتحانًا للغني، والصحيح فتنة للمريض، والمريض فتنة للصحيح، وهكذا.

إن اختلاف منهج روّاد السلفيّة الإصلاحية الحديثة في الاجتهاد عن مناهج المقلدين. كان وسيلة لإصلاح الدين إذا اعتبروه ضرورة تستوجب أن تكون في المقدمة الأولى لرقي المجتمعات. خاصة وأنهم رأوا في الإسلام دعوة لاحترام الفعل الذي ساهم في توضيح الشريعة واعتبروها مسايرة للمدنية لا رافضة لها. لذلك كرّسوا أعمالهم الفكرية لتحرير الفكر من قيود التقليد السياسي والتربوي والديني واعتبروا الدين ضمن موازين العقل البشري وصديقا للعلم وباعثا على البحث في أسرار الكون. إذ يقول عبده "إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدينة أبدا، لكن سيهذّبها وينقيها. وستكون المدينة من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أصله. وهذا الجمود سيزول وأقوى دليل على زواله، بقاء الكتاب شاهدا عليه. هذا الكتاب المجيد الذي كان يتّبعه العلم حيثما سار شرقا وغربا. لا بد أن يعود نوره إلى الظهور" [3].

---

1) التفسير ج2 ، ص22

2) نفسه ، ص 112

3) عبده (محمد) :الإسلام دين العلم والمدنية: ص 160.

خلاصة القول إن روّاد النهضة السلفية الإصلاحية الحديثة بمنهجهم في الاجتهاد توصّلوا إلى جعل عملية الإصلاح الديني ترتكز على أربع نقاط رئيسية . ترتكز الأولى على تحرير العقل من قيود التقليد. وتهدف الثانية إلى فهم سليم للدين مع التركيز على فترة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين باعتبارهما العصر الذهبي للعرب والمسلمين، حيث كان الإسلام على أصالته. ولم يتعرض لشروح وكتابات الفقهاء وعلماء الكلام . و النقطة الثالثة تعتبر أن السلطة النهائية فيما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب ورجال الدين، بل في القرآن والسنة. والنقطة الرابعة ترتكز على دراسة الحقائق الدينية على أسس عقلانية.

و لكن لاحظنا من خلال دراستنا لآليات عبده في التبرير والإقناع. أنّه لم يتسلّح بالأسلحة الفلسفية البرهانية، لأجل ذلك صنفناه ضمن "مدرسة السلف" لأنه لم يتجاوز سياج التأويل السني يقول د. محمد الحداد " إن جوهر المشروع الذي قدمه الأستاذ الإمام لا يعدو أن يكون محاولة للاستفادة من كل الإمكانات التي يسمح بها النظام التأويلي القديم قصد استئناس الواقع المعاصر. ولم يتوسّع سماحة الإسلام بما لم تتّسع له النصوص... بل وسع السياج التأويل السني بما تتسع له مئات المواقف الفكرية والإيديولوجية التي شكّلت التراث الإسلامي"[1] . وما إعماله للعقل إلاّ لأنه أدرك ضروريات الحضارة الحديثة وضرورة تحديث الأمّة الإسلامية ومسايرتها للوضع الحضاري الجديد لذلك فسّر بعض الآيات القرآنية فيما يتعلق بالمعاملات الدنيوية من جهة، ومن جهة أخرى تبدو مشجعة على اقتباس الجديد خاصة وأنه صرّح أن اجتهاداته هي إنقاذ وإصلاح للأمّة الإسلامية ، لما سادها من بدع ناتجة عن الجهل والحركة الصوفية التي كانت منتشرة في تلك الفترة. وقد قام بمهاجمتهم ونقدهم أشدّ نقد يقول "تواتر عن شيوخ الصوفية المتقدّمين من أصل طريقهم إتباع الكتاب

1) الحداد (محمد) : محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدين: ص 213.

والسنة وموافقة السلف كما تقدم آنفا، وتجد مثل هذا في كلام الصوفية الشاذين الذين خلطوا البدع بالسنن. وزعموا أنهم يأخذون علومهم عن الله الحي الذي لا يموت مباشرة. وأن علماء التفسير والحديث يأخذون علومهم عن الميتين كالفقهاء والمتكلمين وهذا أساس الابتداع بل المروق من الدين"[1].

الخاتمة :

إنّ القضايا الفكريّة الكبرى التي احتلّت حيّزا كبيرا في أطروحات روّاد النهضة السّلفية الإصلاحية الحديثة منذ القرن التاسع عشر، هي تجديد العلاقة بين الإصلاح الديني والتقدّم وهذا ما انعكس على مناهجهم في الاجتهاد، إذ المصطلح الديني قام بمحاولات للعثور على أسباب انحطاط الأمّة، وتبيّن أنّ هذا التردّي الحضاري هو نتيجة صيرورة تاريخية معقّدة و متداخلة من العلاقات الداخليّة والخارجيّة تعود في نظرهم إلى الابتعاد عن روح الدين الإسلامي، وأنّ الإسلام في جوهره لم ولن يتحوّل إلى سبب للانحطاط ، وبالتالي تغدو العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى عبر قراءة واعية بإنجازات الحاضر و تراكمات الماضي هي الطريق الصحيحة الموصلة إلى التقدّم المنشود مع ضرورة إعمال العقل الذي يتماشى مع مقاصد الشريعة .

و صفوة القول فإنّ روّاد النهضة السلفيّة الإصلاحية الحديثة ركّزوا في اجتهاداتهم و نداءاتهم على _ ضرورة تصحيح المعتقد من شوائب الشرك الظاهري و الباطني التي علقت به، وذلك بالرّجوع إلى الينابيع الصافية للدين الإسلامي و سنّة سلف الصالح:

_ بالتشهير بالممارسات الطقوسيّة المتناقضة مع روح التوحيد .

_و حثّ المسلمين على التوحيد المذهبي. و تجنّب التعصّب للمذاهب والتمسّك بالخلافات الجزئية و الثانويّة بين المدارس الفقهية .

1) رضا (محمد رشيد): تفسير المنار، ج 11، ص 450.

_ ونقد التشبّث بالتقاليد والعادات السيّئة، و التعلّق بالمقدّس على حساب تطبيق الشعائر الدينية الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر مع ضرورة استغلال العقل لما فيه صلاح الأمّة الإسلامية.

لقد حاول روّاد هذا التيّار أن يشنّوا حملة ذات هدفين : الهدف الأول هو إظهار الأسس التقدّمية للإسلام من أجل البرهنة على أن الحرية والعدالة وازدهار الإنسانية هي في جوهر الإسلام. أمّا الهدف الثاني فهو الدعوة إلى إعادة تقويم أسباب الجمود في الأمّة الإسلامية.

وشعار "الرجوع إلى السلف" المتبنى بقوة وحماس من طرف روّاد السلفية الحديثة هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختزالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما يشكّل لديهم الأصل والجوهر. فهم وقد أطلقوا القرائح لعملهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمّونها، ويحكمون على تراكم الترسّبات الإنسانية التاريخية .وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون "كتب الأموات على كتاب الله"، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية...

إذا قيّمنا الاختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخّر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموما شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملة وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور... ويقوم ذلك التحكّم ضد التاريخ على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلا قياسيا هو:

- نظام التأسيسية الأصيلة (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيم الأعلى لسلوكياتنا في العالم الحديث. فلكي نحافظ على تلك التأسيسية على نقاوتها البدائية، علينا بتذكرها أحسن تذكر، غير أن التاريخ بمحنه وملابساته ما فتئ يظهر لنا شتى أصناف الغريب. ويعكّر صفو

هويّتنا. ويدفعنا إلى صغائر الحياة اليومية والممارسات اللاّدينية، لنضعف كلّ إحساس تاريخي ولنستعيد ذاكرتنا الأصيلة، إن كنّا نرغب في الحياة الصادقة المثلى.

ومن ثمة فالماضي لا يعود في ذاته، بل إن العلم به، مقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته.

ونرى في آخر الأمر أنّ التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلاّ ردّ فعل ضد التاريخ الذي اجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة حسب رؤيتهم.

قائمة المصادرو المراجع

المصادر

_ الأفغاني (جمال الدين)و عبده (محمد) :العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى تحقيق صلاح الدين البستاني : ط 3، 1993 (د.م)

_الأفغاني (جمال الدين) : الوحدة الإسلامية والوحدة والسيادة ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، مطبعة الأنوار ، 1938 (د.م)

_ بن أبي ضياف) أحمد(: اتحاف أهل الزمان بأخبار تونس و عهد الأمان : تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية ، وزارة الثقافة ، الدار العربية للكتاب، مجلّد 1 ، سنة 1999

_ بن باديس(محمد): آثار بن باديس، تفسير وشرح الأحاديث ، إعداد وتصنيف د. عمار الطالبي ،دار المغرب الإسلامي ،بيروت لبنان ،مجلد 1 (د.ت)

_بن باديس(محمد): آثار بن باديس، تفسير وشرح الأحاديث مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الجزائر

التونسي (خير الدين) . أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،تحقيق ودراسة د. معن زيادة ، ط 2 ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، منقّحة و مزيدة (د.ت)

_ رضا (محمد رشيد) تفسير القرآن الشهير بتفسير المنار ، ط4، دار المنار مصر، ج 1، 1954

_ رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار، ط4، مطبعة محمد علي الصحيح وأولاده ،ج 11 ، ط 2 ، 1953

- عبده (محمد) : الفتاوى في التجديد والإصلاح الدين : منشورات دار المعارف للطباعة والنشر تونس (د.ت)

- عبده (محمد)، الإسلام دين العلم والمدنية تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي، ط 1 ، دار القباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998

_المدرّسي (محمد تقي):الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، ط2 ،دار الجيل بيروت ، 1975

_المدرسي (محمد تفي) : المنطق الإسلامي أصوله مناهجه ، ط 2 ، دار الجيل بيروت ، لبنان (د -ت)

المراجع

_أبوزيد (نصرحامد) : منهج التفسير الأدبي للقرآن : الجذور وآفاق المستقبل، وحده البحث في الحضارة العربية والإسلامية، الإجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث ، جامعة 7 نوفمبر بقرطاج ، المعهد العالي للغات بتونس ط 1، تونس 2004

_ الحداد (محمد) : محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدين، ط 1، دار الطليعة، بيروت، مارس 2003

_ الحداد (محمد) :البركان الهائل في آليات الاجتهاد الإسلامي و حدوده ، ط1،دار المعرفة للنشر ، بدر الدين الدبوسي ، سلسلة مقام المقال ، 2006 (د.-م)

الحداد (محمد) : محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدين

_ راو (أوليفية) : تجربة الإسلام السياسي ، ترجمة نصير مروة ، ط 1، دار الساقي، لندن 1994

- طهاري (محمد) : مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، دار التونسية للنشر، الجزائر، 1984،

_الصولي (علي): الدين والدولة والمجتمع و مواقف وآثار –محمد بيرم الخامس –(1840-1889) ط1 ،دار الطليعة الجديدة ، سوريا ، دمشق

_ فتحي عثمان (محمد) :الفكر الإسلامي والتطوّر ، ط1، دار البرق للنشر (د.م) 1990،

_ القاسمي (فتحي) : الشيخ محمد بيرم الخامس حياته وفكره الإصلاحي ، بحوثو دراسات الفكر الإسلامي ،ط1، بيت الحكمة ، قرطاج ،1990

- دقاسم (محمود): الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية: الإمام عبد الحميد بن باديس

_المحجوبي (علي): النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، لماذا فشلت بمصر و تونس و نجحت في اليابان ، مركز النشر الجامعي ، سيراس للنشر تونس،1999

_محمد صالح (المراكشي): تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار

المعاجم

_ الزركلي(خير الدين):الأعلام،قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين،ط 14، دارالعلم للملايين،بيروت، لبنان، مجلد 1، 2، 3، 1999

الدوريات

_ بيضون (تغاريد) : الفكر الإصلاحي الإسلامي في الاقتصاد نموذج محمد عبده، مجلة الاجتهاد، العدد 36، السنة التاسعة، سنة 1997

ARABIYYA :Lambelet (Claude) : La constitution de la umma dans_ le coran publication orientalistes de France, 1984

المواقع الإلكترونية

_www.ar.wikipedia.org

_www . salafvoice .com